边疆民族

清前期卫拉特蒙古社会历史谫论

张世明

[摘要] 卫拉特蒙古在清代前期历史上具有重要地位。本文利用心态史学的方法，对清廷平准战争、藏传佛教在卫拉特蒙古中的传播、卫拉特蒙古的战争与崇佛的矛盾现象进行了尝试性的探索。

[关键词] 清前期；卫拉特；蒙古社会
[中图分类号] K280.1/.7 [文献标识码] A [文章编号] 1002－8587（2000）－03－0021－10

Oirat Mongol Society in the Early Qing Dynasty

Although Oirat Mongols occupied an important place in the early Qing dynasty . This essay investigates the War to Pacify the Zungars, the propagation of Tibetan Buddhism in Mongolia, and the contradiction between the belligerence of the Oirat Mongol and their Buddhist faith from the standpoint of psychological history.

历史学家不能把自己的任务理解为纯描述性而不是以问题为中心的。如果历史学家拒绝在研究过程的每一个阶段科学地运用自己的情感自居能力，那么他就无法认知历史的因果关系。在过去卫拉特社会历史的研究中，历史学家们精研覃思，给我们提供了许多丰瞻翔实、见解新颖的学术成果。在此我们愿意钩沉索赜，将我们的聚集点对准卫拉特人心理历史的演进，以期解开长期绾结于我们以及其他研究者心头的疑迷。

我们不敢自认为自己的研究成果已经迈越前人，不过，我们希望能够凭着对历史的理性透射和真实解剖，努力去体悟卫拉特人当时的社会心态，把握当时卫拉特社会发展的历史律动。

一

十七至十八世纪中叶对于卫拉特人来说具有特殊的境遇意义。这是人类世界历史由分散而走向整体、并且在整体上从中世纪的蒙昧状态向以理性为精神旗帜的近代社会体系嬗变的转捩时期。按照历史学家们传统的说法，1640 年英国资产阶级革命是世界近代史的肇始。征诸史料，我们会被与 17 至 18 世纪卫拉特人同时代的历史人物和景象所吸摄——克伦威尔威威烈烈，约翰·洛克、亚当·斯密、伏尔泰、孟德斯鸠、卢梭、狄德罗、梅叶等思想家如同周天不息的朗朗星辰临照着我们思想的天宇，殖民主义者梯山航海而仆仆奔走于世界各地，北美的第一个殖民地、即弗吉尼亚殖民地形成之时，便孕育着独立战争的“基因”，彼得一世大刀阔斧进行封建改革以弃旧趋新，普鲁士的腓特烈大帝风云一时，无数印第安人饮恨含悲，黑奴被贩卖的惨遇不堪言状，古老的中国经过明清之际的革故鼎新之后迎来了前所未有的康乾盛世。这是一个风云际会、纷繁沸扬的

[收稿日期] 2000—03—15
[作者简介] 张世明（1966－），男，中国人民大学清史研究所副教授，北京 100872

时代。如果我们将视线投向17至18世纪的欧亚大陆腹地，那么凸现于我们眼前的则更是一幅浑沌和棼乱的历史画卷。尽管当时资产阶级已经开始打破封建主义和封建割据局面，把民族集合为一体而形成近代民族，但当时的欧亚大陆腹地仍是古代民族生存的领土。卫拉特人、哈萨克人、吉尔吉斯人、土耳其人、柯尔克孜人、西藏人、维吾尔族人、俄罗斯人都在这里曾经兵戎相见，征战绵延。

耕散结构学说通过对天体运动的演变与趋向的研究说明，空间立体的事物的运动过程是一个从无序到有序反复演变的过程。在无序运动初期，空间立体的运动是无体系、无趋向的运动；在无序运动末期，运动才出现有趋向，但仍无体系的运动；当运动进入有序时期，运动才进入有体系有趋向的状态；在有序时期末期，运动的动态性加剧，又显得无体系、有趋向，向新的运动周期过渡。卫拉特蒙古所处的的特定的历史时空点是我们研究卫拉特蒙古在清朝前期的历史作用和历史地位的认识出发点。除了一些国外别有用心的人诬蔑清朝统一准噶尔为“侵略”外，目前国内的历史学家们对清前期卫拉特蒙古的历史作用和地位之所以在认识上不尽完全一致，原因即在于对卫拉特蒙古当时所处的特定的历史时空点的判断存在歧异。我们认为，无论从世界整体还是从中国的历史格局来考察，当时都处于无序态向有序态的转型期。世界性联系的事物，既有时间要素，也具有空间属性。17至18世纪中叶中国历史发展的时间一维性，决定了历史线性发展观的客观性及对其进行线性研究的必要性，而这时期历史发展的空间多维性，又决定了这时期中国历史运动的主体性和结构的多样性、多层次性以及发展的动态性。在像大多数历史学家那样认定清朝统一准噶尔符合历史潮流的同时，我们不能将这种“历史命定论”的内涵与外延加以扩大并倾注主观感情色彩而成为“上帝特选论”。再者，历史世界远远大于现实世界，抽象的理性无法说明现实的历史。在中国历史处于16、17世纪之交扰攘动荡的转折关头，卫拉特蒙古与当时崛起于白山黑水间的满族都处在同一历史地平线，都具有问鼎中原的可能。随着历史认识必须放弃“历史不容假设”的结论，我们转而对历史进行反求构筑，可以肯定此后的中国历史必将迥然不类目前历史教科书所记载的情形。令我们深为遗憾的是，卫拉特蒙古没有像满族那样抓住历史赋予的机遇，因而没有追逐上历史潮流。降及清朝逐鹿获成，准噶尔部则丧失了在明末中国历史新一页尚未见分晓时满族贵族入主中原的那种历史合理性。我们之所以认定准噶部丧失了这种历史合理性，并不源自“胜则为王，败则为寇”的以胜败论英雄的非理性的封建史学价值判断标准的残留意识，而是以历史流变的归趋为衡量尺度的必然结果。反过来说，也正因为卫拉特蒙古当时处于中国历史由无序向有序的运动过程中，无序与有序、动荡与安定、割据与统一……两者都并存共处，此消彼长，使历史呈现不协调色调。并且，历史发展具有惯性力量，清朝建立全国性统治政权之后，历史不会立即自动出现周边少数民族割据政权翕然臣顺、倾心拥戴的大统一，无序、动荡、割据都是不可避免的客观存在，因此，我们必须对准噶尔部雄踞西北采取历史主义的态度——这种历史主义态度同样也不是源自我们主体的“忠恕”精神的感情施舍，而是历史科学性对研究者的硬性要求。清朝统一西北的合理性不能完全否定准噶尔雄踞西北的存在合理性，这种历史的二律背反正是我国清前期西北民族史得以展开的辩证逻辑。在清朝统一准噶尔部之前，作为割据地方势力的准噶尔部必然只谋求自己的利益而没有义务服从超级权威的控制，必然有积聚实力的自然倾向，其与清朝冲突的对抗意志必然表现为战争。清王朝的康、雍、乾三帝都是机略深沉的封建君主，他们代代相继地汲汲于翦除准噶尔割据势力，在客观上推动了我国多民族国家的巩固和统一，功不可泯。不过，康、雍、乾三帝“都是不知不觉地就像依照一根导线那样依照他们并不知道的自然意图向前进，并且为促进这个自然意图而工作”[①]，而他们的主体意识并没有达到自觉的思想水准，当然，他们对准噶尔部的屡再兴兵也决不是出于原始野性的征服欲、施暴狂之类内驱力的推动。古往今来，人们的一切历史活动都抱有自己特殊的目的，但一定的目的之所以成为目的，只不过是因为行动的主体在它里面贯注

了自己希望实现的东西。人们无论采取什么行动，都必须有主体的利益在其中，必须使主体在这一行动中能够得到某种满足，惟有如此才能使他们活动起来。归根到底，准噶尔部雄踞西北构成了对清朝统治的潜在威胁，使清朝最高统治者深以为忧。“卧榻之侧，岂容他人酣睡?”清朝统治者出于维护自己统治的本能，必然要不遗余力地翦除准噶尔割据势力。

分析到这里，我们觉得这还不能圆满解释康熙帝发动对准噶尔战争的原因，仍有紧紧围绕历史动机逐层深化分析的必要。安全需要是一切统治者在紧急状态下的积极的支配的动员力量。这种安全需要得不到满足时，统治者们就会产生一种不安和紧张的心理状态，而这种紧张的心理状态又会转化为动机，成为统治者们发动和维持其行为的内在动力。应该看到，当时噶尔丹统治的准噶尔是我国境内一个独立政权，而喀尔喀在 1691 年多伦诺尔会盟以前尚未明确归属清廷，噶尔丹所发动的与喀尔喀之战本来是东、西蒙古两个政权之间的战争，清廷起初也是以居间调停者的身份从中斡旋，可是什么原因促使康熙帝态度陡然转变并决定大动干戈呢？当时的局势不需要发动如此大规模的对准战争，只要扼其兵锋、挫其锐气，就可以使清王朝当时的边境保持安定，但清朝不仅调集十万大军三路出击，而且在平定三藩之乱时一直在北京运筹帷幄、决胜千里的康熙帝也不避寒暑艰辛，躬历戎行，三勤薄伐，这便不能不使人们感到难以索解。西方精神分析史学家们以战争即出生的范型来解释战争起因，由于这种理论的可验性是不存在的，而且这个领域太复杂，所以我们感到对此有必要采取小心谨慎的态度，不过，这种理论使我们知道探查战争主体心理的形成经历的必要。

心理学理论认为，无意识是人们过去经验的一个大仓库，是心理活动的基本动力，是人的动机、意图的源泉。众所周知，满族出自建州女真，努尔哈赤以遗甲十三副起兵，冲锋陷阵，风发凌厉，从小到大，由弱变强，基本上完成了统一女真各部的大业，并在萨尔浒大战后斩将搴旗，攻城掠地，几乎奄有全辽之地，逐渐具有和明朝政府争夺全国统治权的力量和雄心。创业艰难百战多。尽管皇太极在努尔哈赤死后因面临许多内外矛盾而打出与明朝议和的旗号，麻痹和涣散明朝的斗志，争取时间以储备力量，但在实际上，皇太极从未停止或放弃对明朝的战争，并在崇德年间以后就扔掉了议和的旗帜，集中全力向明朝展开全面进攻。最后，当明王朝被李自成农民起义军推翻，满族贵族乘机率领八旗劲旅结毂连骑，长驱入关，奠都北京。满族贵族这段龙兴的历史不仅为清朝最高统治者所矜伐，而且深深镌印在他们的心灵上。准噶尔部势力的坐大与当年满族的龙兴历史具有惊人的相似之处，这样，当噶尔丹的兵锋抵达距北京七百里的乌兰布通时，清朝“京师戒严，每牛录下枪手派至八名，几于倾国矣。曲廨尽闭，米价至三两余”②。清朝统治者便因为其祖先龙兴的历史的心理投射而形成一种心态的条件反射，对噶尔丹的潜在威胁怵然心惊，产生出一种被自我主观意识所无形中夸大的恐惧感，似乎有一种大清帝国被准噶尔势力掐住脖子的那种许多战争爆发前都容易出现的窒息感。这种心理意象使清朝最高统治者感到只有进行战争，辟出一条生路，才是内心紧张的惟一出路。由此可见，满族龙兴的历史沉淀于清朝统治者无意识深层而形成的情结，支配着清朝统治者发动对准战争的行为动机。

当然，我们也应当避免纯粹用个人的、心理学的观点来解释政治生活。政治行为是人们针对自己的历史变革自己的生活的过程。力量、结构、信仰等已知事物要求人们作出特定的反应，与反应的绝对需要同样重要的，是反应的形式即人格因素。康熙帝属于主动肯定型的领袖人物，他在自我意识上有很高的自我肯定感，这种自我肯定感来自于他取得擒鳌拜、平定三藩、驱逐沙俄在东北侵略势力等一系列熠熠业绩的政治生涯。心理学研究表明，自我肯定感高的人，往往是内部控点程度较高的人，这种人的行为往往是由自己的认识来支配的，很少受外界的影响，即使受外界的影响，也会坚持自己的看法。康熙帝对自己的宗庙社稷有强烈的历史责任感，把大臣们否定性的情况合理化，不为浮议所惑，认为噶尔丹“力强志大，心将窥伺中原，至殒命不止，岂可泛视，审诸度外?”③康熙乾纲独断，其目标指向

性十分明确，即馘取噶尔丹，消除隐患而不致滋蔓难图。总而言之，在清廷决定对准战争中，心理上夸大的恐惧意向与满族龙兴历史之间的内中的丝缕隐然可见，而康熙帝的人格因素对决策过程的影响也是不难觑破的。

二

在藏传佛教发展的历史中，黄教弘通于蒙古地区这一现象值得引起历史学家们的高度重视，它使藏传佛教文化圈急剧扩展。诚然，藏传佛教在元代亦曾对蒙古族发生影响，但这与黄教在蒙古地区的流布不可同日而语。藏传佛教经过长期的发展，在青藏高原上已经厚积流光，随着对藏区本土的浸润的趋于均质和饱和，其向外扩展的内在冲动必然潜滋暗长而推之极峰，经过宗喀巴力倡改革而创建的黄教如日方升，出于自身发展与生存的需要而不自觉地充当了完成上述内在冲动的历史工具。这也是黄教对藏传佛教发展的功绩之一。

我们在人类历史发展的纷繁驳杂的现象中可以感性地意识到，宗教的诞生多肇始于民间，其传衍、特别是移植于新的社会环境则往往需要依靠上层统治者的鼎力相助。且不说别的宗教，至少佛教的情形是如此。黄教最早于何时传入卫拉特蒙古？这个问题一直存在争论，我们与其在这问题上进行烦琐丛脞的考证而扰乱自己的思路，倒不如运用历史研究的模糊性去径直达到对我们所专注的研究客体的把握。大概说来，黄教从最初传入卫拉特蒙古到1771年土尔扈特部落从伏尔加河流域返回新疆伊犁为止，至少有一个半世纪以上。一个半世纪对于不同的参照物来说具有相对的意义，不过对黄教在卫拉特蒙古中的传播来说不算长也不算短。历史的经验使我们知道，一种宗教从滥觞到蔚为大观，或者从登峰造极到日落西山，在一个半世纪这样的历史时段都是完全可能的。由于不生硬地割断历史而将历史发展过程加以划分的考察办法一向为许多历史学家们所使用，所以在这里我们把黄教在卫拉特蒙古的传播这种文化迁移适应作为一种随时间推移而导致不同心理后果的动力学过程来考虑，从而对其历时性提出我们的看法。

第一阶段：服从阶段。这时虽然有些卫拉特蒙古人信奉和皈依黄教，但没有哲理的萨满信仰仍在许多卫拉特蒙古人当中广有市场，“孛额”的活动尚未完全由喇嘛接替。为了推行黄教，卫拉特僧俗上层人物将萨满信仰悬为禁令。咱雅班第达就曾告诫其他格隆、格楚勒、班第、乌巴什等说：“凡是看有人祭祀翁衮要烧掉翁说：要罚他马、羊，要罚巫师、婆马，用狗屎熏巫师、巫婆，要引导众人向往善事，要提高佛教的威信”④。在这种情况下，依然对萨满信仰深具诚信的卫拉特人不得不从表面上改变自己的观点和立场，以适应当时的情境，表现出了一些顺从行为，而内心并非真正相信佛教。史料中这样记载道：当时“土尔扈特有个亲王喇嘛命令把翁滚搜集起来，当着众人放到火里烧掉。但是蒙古人又做了新的翁衮来代替被烧掉的”⑤。心理历史学家们认为，历史事实就是个人心理的景象或射流的表现。由于心理定势的支配，许多卫拉特蒙古人心理上存在着对往昔文化难以割舍的情结，因此，在黄教势力日炽的情况下，他们不能不经历变革与维持原有信仰的痛苦心理撕裂，其对黄教的社会态度呈现出被迫适应的特征。

第二阶段：适应阶段。文化迁移的适应意味着除同化之外还包含多样性的变化，如整合、分离和边际化，等等。史载喇嘛们将从西藏带来的佛像同“孛额”所做的翁衮并排放在寺庙里。黄教所处的新的生存环境已向它发出自我调整的指令，吸收卫拉特蒙古人萨满信仰的文化要件是合情合理的自然倾向。在互相冲突而又互相调整的程序里，黄教取得了无可争论的历史认定，在卫拉特蒙古人的图腾柱上独领风骚。卫拉特蒙古人在经历心理上的震撼后内心冲突趋于统一，黄教与萨满信仰在他们的心灵中被定位，对黄教的文化抗阻力日趋减小。

第三阶段：内化阶段。黄教长期濡染的结果是，卫拉特蒙古人对佛教的社会态度从总体上发生了根本性的质变，他们从内心深处接受并坚信黄教，黄教浸入了他们内心无意识的深层。从乾隆末年清人对卫拉特蒙古的观察来看，卫拉特蒙古人对黄教的社会态度较诸十七世纪初已经有了判然不同的分野。《西陲要略》

一书中有这样的记述：卫拉特蒙古人“俗最重黄教，凡决疑定谋必咨喇嘛而后行，喇嘛坐床者为西勒图，坐床即掌教也。人生六七岁即令识喇嘛字、诵喇嘛经，病则先延喇嘛诵经然后服药。若大台吉有事讽经，则其下争输货物于喇嘛以为礼”⑥。社会学研究表明，文化沉淀通过文化环境化和文化人格化两个环节对民族性格的形成和变化产生深刻的影响，文化环境将群体的价值、态度、规范等“内射”到人格，使人格能够与社会标准相调适、相合模，每个人在人格的形成过程中“内化”社会的传统文化，从而使群体的价值、态度、规范成为人格的重要组成部分。代复一代的精神遗传积累起来，使卫拉特蒙古人的社会心态在清代中叶涂上了一层厚重的佛教色彩。

研究黄教在卫拉特蒙古社会中的传播，1640年制定的《蒙古卫拉特法典》则不能被置之度外。这部法典不仅维护喇嘛神圣不可侵犯的社会地位，规定任何人不得反对黄教，赋予黄教僧侣以种种特权，禁止萨满信仰活动，而且明确提出不论任何人都有义务向寺院和喇嘛奉献自己的财产或劳动产品。许多历史学家都集矢于这部法典的研究，认为蒙古封建主为了给卫拉特牧民注射安于贫困、放弃斗争的毒素，使黄教成为封建主手中最得力的思想武器，从而在法律上加以确认和保护黄教僧侣的地位，法典条文反映出黄教已成为卫拉特的统治宗教。这种观点只看到了1640年会盟中世俗封建主的意向和动机，而忽略了当时上层黄教人物影响力之痕迹，或者说，这种观点具有现象本质化的瑕疵。当时，黄教由于卫拉特蒙古封建主的支持而成为上层建筑中的统治思想，但萨满信仰依然在社会下层根深蒂固，黄教的高僧大德尚正在为黄教的统治地位孜孜努力，如若不然，法典条文中也便不会出现禁止萨满信仰等刚性规定。关于1640年会盟，《咱雅班第达传》中所记，甚为寥寥，只有“七旗、四卫拉特在那里举行会盟，蒙古札萨克图汗、卫拉特两台吉（即和硕特的鄂齐尔图汗和准噶尔的巴图尔珲台吉——引者）为首参加”⑦两句话。既未指明会议的时间、地点，更未说明除札萨克图汗和卫拉特两台吉以外的参加者是谁。据梁赞诺夫斯基《蒙古习惯法之研究》一书说，1640年制定《蒙古卫拉特法典》时，参加者除了咱雅班第达外，还有三个呼图克图。日本学者若松宽也说：“巴图尔浑台吉所以能完成此举（指1640年会盟的成就——引者），是由咱雅班第达背后领导所赐予的，而以后巴图尔浑台吉在推行法典所制定的路线过程中，依赖咱雅班第达作出贡献的事例也是不少。”⑧从《蒙古卫拉特法典》有关宗教条文来看，其种种规定显然是僧侣们意志的表现，相对说来，参加会盟的僧人比世俗的贵族首领理所当然要格外关注自身的利益，他们很可能帮助世俗贵族之间缓和了矛盾，并以此为凭借进一步取得了世俗贵族对黄教的支持，从而达到运用法律手段推行佛教的目的。《蒙古卫拉特法典》中对萨满信仰绳之以法的禁条与我们在前面引述的咱雅班第达力戒萨满信仰的告诫同出一辙，我们估计咱雅班第达的告诫可能是《蒙古卫拉特法典》对萨满信仰绳之以法的禁条的思想渊源，或者是来源于《蒙古卫拉特法典》，或者本来就是《咱雅班第达传》作者对咱雅班第达参与法典制定的记述，但因无明确系年而使后人难以遽下定论。我们对兹拉特金《准噶尔汗国史》一书的许多论点都不敢苟同，不过兹拉特金在书中有一句话却是颇有见地的，即：“必须着重指出，咱雅班第达积极促进了准噶尔大会的思想和决议的贯彻”。⑨

咱雅班第达在卫拉特蒙古人当中具有崇高威望，这与他是拜巴噶斯义子的身份有相当大的关系。加班沙拉勃《关于卫拉特人的故事》中记述的卫拉特王公决定各自派一个儿子代替拜巴噶斯去当喇嘛这一事实，常常被历史学家所引证，视之为黄教在卫拉特蒙古传播开来的重要标帜。史载，当时派儿子代替拜巴噶斯当喇嘛的卫拉特王公有准噶尔部的哈喇忽喇、巴图尔珲台吉、墨尔根岱青、楚琥尔乌巴什；和硕特部的昆都伦乌巴什；土尔扈特部的和鄂尔勒克、罗卜藏；杜尔伯特的达赖台什等，总共有32位。由于拜巴噶斯当时还没有亲儿子，所以他便把和硕特部诺颜巴巴汗的儿子咱雅班第达认作义子，献出当喇嘛。咱雅班第达当时年仅十六岁，原名为纳姆哈嘉木措。如果往前追溯，卫拉特蒙古贵族子弟出家到西藏学经的则要算内音托齐一世了。他出生于1557年，

系土尔扈特部著名的万户墨尔根特木纳之子，原名阿毕达，自幼具有仁爱之心。一次狩猎中，射中一匹野驴，野驴腹中掉出小驴驹，小驴驹战栗着，那母驴疼爱地舔吻自己的幼驹，阿毕达见此情景顿生恻隐之心，想避世出家为僧，他返回家请示父母，父母不允，并为其娶妻。虽然娶妻生子，但阿毕达并没有取消出家学佛的意念，在家念佛诵经，后来又离家出走到西藏扎什伦布寺师事于班禅。由于情绪是通过对事物的感觉和对这种感觉的评价产生的，所以当野驴被射杀的情景对秉性善良的内音托齐一世的内部感知因素给予强烈刺激后，必然会引起他心理上反射性的情绪反应，从而导致他萌发出家为僧的愿望。内音托齐一世可谓卫拉特蒙古贵族子弟到西藏出家为僧的先驱者，尽管当时到西藏出家为僧者凤毛麟角，尽管内音托齐一世与其父的关系因史籍靡传而难以稽考，不过其父后来向卫拉特蒙古的盟主拜巴噶斯提出共奉喇嘛教的建议，被拜巴噶斯所接受。拜巴噶斯于 1616 年在察纳诺们汗的劝导下崇信佛教并与各部王公商定送一个儿子当喇嘛，进而导致咱雅班第达出家，都与内音托齐一世出家以及其父建议拜巴噶斯信佛有着不可分割的关联。

我们认为，黄教这种文化现象从其源区向卫拉特蒙古的传衍过程中，地缘因素的影响很大，内音托齐一世出家即是土尔扈特人当时“邻近卫藏”、藏传佛教文化邻接扩散的产物，不过，卫拉特蒙古接受佛教在很大程度上是由于当时东、西蒙古之间的战争所诱发的黄教文化圈的蔓延。顾实汗是拜巴噶斯之弟，比咱雅班第达年长 17 岁，他在 1606 年东、西蒙古之间的战争弭兵止戈，“东柯尔法王及喀尔喀王和他的臣僚等对他这种精神都很是饮佩而生随喜，赐他以大顾实的职位。”⑩基于此，我们不难推理出以下的论断：(1) 顾实汗此时与东科尔呼图克图有所接触；(2) 据若松宽考证，1665 年到卫拉特蒙古传播黄教的察纲诺们汗即为东科尔呼图克图三世，则东科尔呼图克图十年前与顾实汗的接触，便为其后来成功劝导拜巴噶斯创造了机缘；(3) 顾实汗的意识倾向很可能对拜巴噶斯产生影响；(4) 东、西蒙古之间文化距离几乎等于零，战争等各种形式的文化交流而导致佛教在卫拉特蒙古人中间的传播自属易易。

史料的阙如，使我们传统史学的考据方法在卫拉特蒙古王公所派出的 32 位贵族出家子弟究竟有哪些人这一问题上无用武之地。我们从史料中看到，除了咱雅班第达之外，还有墨尔根岱青之子堪木布呼图克图、楚琥尔乌巴什之子罗卜藏呼图克图。继此之后，卫拉特蒙古王公子弟出家者仍然层出不穷，噶尔丹、伊拉古克三等为其中的典型。我们对噶尔丹的出家将在后面谈到，至于伊拉古克三，清代学者祁韵士在《皇朝藩部要略》卷九明确记载：“伊拉古克三班第达呼图克图者，鄂齐尔图第三子也。以其为僧，故贵之”⑪。鄂齐尔图为拜巴噶斯之子。《咱雅班第达传》中也有和硕特车臣汗（即鄂齐尔图）之子正在西藏学佛的记载。既然咱雅班第达为拜巴噶斯的义子，与鄂齐尔图为同辈，我们则可以视噶尔丹、伊拉古克三为继咱雅班第达那一批出家者之后的第二代。

这些贵族子弟到西藏学法的活动往往被历史学家所忽视，但我们把这些不引人注目的历史事实投射到卫拉特蒙古整体历史的屏幕上时，就可能得到一种另有新意的显影。这些贵族子弟的出家标志着卫拉特蒙古形成了新的政治势力。出家的贵族子弟既具有宗教地位，又因他们的血缘关系而使他们与卫拉特蒙古世俗封建主密不可分，这样，他们便在卫拉特蒙古社会中举足轻重，成为纵横捭阖的风云人物。卫拉特蒙古王公子弟出家在 1640 年之前为发轫阶段，而在和硕特蒙古统治西藏期间盛极一时，此后虽然不绝如缕，却毕竟不能恢复往昔的辉煌。我们仔细比较 1640 年卫拉特蒙古出兵青海，西藏的军队统帅与 1616 年派遣子弟出家的卫拉特蒙古王公，发现两者之间大体相同。在我们看来，1616 年派遣子弟出家的卫拉特蒙古王公既然有自己的骨肉血胤在西藏学经求法，当他们的子弟濒临危险时，他们自然不能坐视不救。另一方面，历史学家们引述传统的记述将黄教上层人物请求卫拉特蒙古保护的主谋者归之为班禅四世罗桑却吉坚赞、五世达赖的强佐索南绕丹等人，可是对黄教上层人物为何偏偏选中卫拉特蒙古贵族却不甚追究。

其实，1616 年卫拉特蒙古王公派出的出家子弟恐怕起了重要作用，他们很可能出于本民族利益而在两者之间穿针引线。我们透过咱雅班第达在达赖喇嘛危难之际鼎力相救这一历史文献的背后，也许能够体味出当时的几分真实的信息。

三

佛教的戒文，每一条都有分寸，都有严格的规定，它不是柔性的“佛教宪法”，只表现出原则性的义务与权利。它只限于一定的时间与空间，错了一毫，便是犯戒，因此它硬性地律定了一个出家人的行为与身份，传达着一种既含有主观威势又含有对行动选择的后果进行告诫的涵意。征战杀伐，使生灵涂炭是在佛教中被视为大逆不道的罪孽。热衷于文化研究的学者常常极言文化对民族性格的至为攸关，美国学者瓦莱斯在其《文化与人格》一书中干脆把文化和人格视为同一物。与其他众多学术研究者一样，文化研究的热潮给予过我们重要的影响，而且文化对人格的影响已是无可争议的公理性事实，但是，我们过去大多用“文化一元论”对事物用了垂直性的、因而也是简单化的理解，似乎文化是解释一切现象的灵丹妙药，这样便使我们不能踏踏实实地揭析各种复杂的社会矛盾。

如果用“文化一元论”解释佛教对卫拉特蒙古历史的影响，那么卫拉特蒙古历史在接受佛教后应该不是金戈铁马、刀光剑影的“相斫史”。然而，事实大不其然。梁份的《西陲今略》是惟一为噶尔丹立传的汉文史籍，书中这样写道：噶尔丹“稍长，喜奉释氏。有大志，好立奇功，父母深爱之，欲立为黄台吉。噶尔丹曰‘阿哥在’，乃尽髻其发，独身往乌思藏。”噶尔丹生于 1644 年，因为僧格于 1653 年即位，所以，按照梁份的记载，噶尔丹必定是九岁之前独自前往西藏。我们认为，梁份的记载显然存在舛误之处。在一般情况下，九岁的孩子不可能具备如此强烈的独立意识，往往只能处于政治边缘化的地位。由于心理分析理论是发生理论，它要求研究者分析政治行为时，应对人格系统动力有全面系统的了解。我们从噶尔丹早期经验可以看出，其父死于他早年时期，年龄的幼小使他难以与兄长们争衡，他的出家不可能出于自愿，因此，入世精神植根于他的个人性格之中，成为顽固的主导倾向。这种心理构造影响着他后来对佛教的感知，并相应地左右着他的策略和行动。

社会学中人际关系的资源分配理论认为，社会交换的资源包括金钱、实物、地位、服务和感情。当一个资源分配者要分配自己控制的资源时，他总是以对自己有利的方式进行分配，根据人情偏爱的原则来考虑付出的代价、与对方的感情关系、得到回报的可能性、在同一个社会关系网中他人的社会评价等因素。如果两者的感情越深，需求者的社会地位越高，分配者控制的资源越多，将来得到报答的可能性越大，需求者与大人物的关系越亲密，那么分配者给予帮助的可能性就越大。由于噶尔丹是卫拉特蒙古王公的子弟，卫拉特各部又是格鲁派的重要支持者，尤其是卫拉特蒙古和硕特部当时就直接统治着西藏，所以，噶尔丹这些天骄之子在西藏学经时便自然格外受到格鲁派上层的青眼相加，格鲁派上层人物对噶尔丹眷顾备至不能说不包含着一定的功利主义的态度。这种学经生活阅历没有使因处于政治边缘化地位而具有攻击欲、被遗弃的恐惧感的噶尔丹的内心紧张得到缓解，反而导致在这一段时期内噶尔丹的人格张度不断地扩大。在当时的社会氛围中，佛教统治着卫拉特蒙古社会的意识形态，噶尔丹对佛教不可能产生“外道”的异端思想，何况他与达赖喇嘛的密切关系使他对达赖喇嘛倾其至诚，长期的佛教教育也或多或少给他某种程度的濡染，因此我们认为噶尔丹对佛教的崇信确实发自内心。然而，他的政治边缘化地位使他耿耿于心而不能释怀，随着年龄增长和学经后地位的提高，他内心的不平衡更加严重，呈现出人格的自我分裂倾向，以致最后理所必然地离藏还俗。明乎此，我们心中的困惑——噶尔丹长期接受佛教熏陶却一生盘马弯弓，睚眦驰逐，许多行为都与佛教充满和平精神的戒条离宗又离谱——似乎便可以稍稍溶解。

其实，我们之所以对卫拉特蒙古信奉、皈依佛教后仍然干戈俶扰的历史现象的悖逆性产

生大惑不解，与我们认识过程中误区的存在不无关系。

（一）形成于我国封建时代的许多汉文史料的感情色彩传染了我们，使我们云人所云，不自觉地丧失了客观的知性。诚然，噶尔丹、策妄阿拉布坦、噶尔丹策凌等有许多被后人诟病、訾议的缺点，我们不必加以粉饰和遮掩，但许多形成于我国封建时代的汉文史料因受时代的限制而难以平允，诸如噶尔丹“性既狡黠、险狠好斗”等等记载在所多有，而我们没有审慎地进行鉴别，所以往往习非成是，以讹传讹。另外，心理学研究表明，人们在认识事物时，有一种晕轮效应，即当人们觉得某一事物一方面不好时，其它各方面都不好。正是由于噶尔丹、策妄阿拉布坦、噶尔丹策凌等有许多被后人诟病、訾议的缺点，因此我们往往以偏概全，在我们的精神坐标体系上映出失真的观念图式。如果我们在全面占有材料的基础上，去伪存真，由表及里，那么存在于我们头脑中的具有半理性半非理性的模糊理性特质的意象就会有所改观。以噶尔丹为例，穷兵黩武、野心勃勃、枭雄骠悍、残暴无道、阴险狡诈似乎是普遍为历史学家所公认的噶尔丹的人格特征，可是我们在《张诚日记》中看到，噶尔丹身材高大，脸很瘦，看起来约五十岁，当准噶尔军队抓获清朝军事人员后，“厄鲁特人极想杀掉他们，但他们的汗阻止了他们。”在给康熙的信中，噶尔丹“措词温和，但他坚持他是正确的，而皇帝庇护犯了这么大罪行的人，是不公正的。”⑫噶尔丹当时根本没有料到康熙帝会亲临前线征讨，他也并不想与康熙帝交锋，但蒙古人的性格使他决定：一旦受到进攻，必须顽强抵抗。对于噶尔丹，历史学家应该拂去历史岁月的尘雾和自我心理上的尘雾，不要将其有攻击欲人格特征的噶尔丹这方面的行为倾向过分夸大，以致在主观上导致我们认知的困惑。

（二）在过去的研究中，我们从文化学的角度撬开了许多扇锈锁禁锢的历史现象的重门，于是我们以及许多其他的研究者开始过分倚重于文化学的思维取向，然而，卫拉特蒙古信奉、皈依佛教以后仍然干戈俶扰的历史现象的悖逆性，却使我们原先所理解的文化学理论失去了操作性。我们通过反思走出了理论的困惑，认识到我们对文化学的理解具有形而上学、机械主义的色彩。因为，文化的理论、思想、观念、信念等等的价值虽然是客观世界的价值肯定和抽象，但它并不是一般的物理事实，也不是一般的心理事实，而是与主体联系着的思维方式。它的价值、它的有效性、它的全部功能和意义，都是与主体的活动、评价密切联系的。作为一种历史价值意识，作为群体文化价值内化的心理和观念的倾向、取向和定势，它是纯粹主观的东西，特别是当人们对任何事情都趋向于主观想法支配的时候，或者从主观愿望去理解、认识历史和现实生活所发生的事情时，更是如此。因此，我们对宗教特点对民族生活的影响决不能无限扩大。那种把宗教特点等同或混同于民族特点的看法，那种把民族特点说成是由宗教特点所决定的看法，都是错误的。如果我们认为信奉佛教的少数民族的社会生活都是遵照教义的规定行事的，教义上具有和平的内容便可以增进社会的安定，我们可以用宗教的教规、教义来解释信教者的一切行动，那么我们就难免漏洞百出。就现实普遍性而言，卫拉特蒙古社会大多数成员对佛教信仰图式的形成并不可能都以佛教教理体系为对象；就宗教道德化的深度而言，卫拉特蒙古社会比起东部蒙古来远远不及。这种情况直到近代，还可以从科布多附近的杜尔伯特人中得到反映。1933 年，李际亨在论及科布多杜尔伯特人的情况时曾经指出：“杜尔伯特人之宗教心亦淡薄，喇嘛及喇嘛庙为数甚少，因此如其他蒙古部族所见的‘格根’，在杜尔伯特人中亦无之”⑬。巴德利在他的《俄国·蒙古·中国》一书中，当谈到黄教在卫拉特蒙古人中的作用时也指出：“若认为佛教从它在蒙古复兴之时起，就使这个荒漠地区的民族的元气大为耗损那就十分错误了。喀尔木克人对喀尔喀人和满州人所进行的大规模斗争，喀尔木克人之所以能夺得由突厥斯坦直至哈密包括中国突厥斯坦下列著名城市在内的地区：喀什噶尔、叶尔羌、和田、乌什、阿克苏、焉耆和吐鲁番，先后两次出征西藏的胜利——这一切都是由宗喀巴的虔诚信徒完成的。”我们对巴德利敏锐眼光深表钦敬，却对他的阐释不以为然。

在我们原有的理论对卫拉特蒙古信仰佛教以后仍然干戈俶扰的现象无能为力以后，我们

不得不改弦易辙，从更深广的视野进行历史的求解。我们进行这一历史求解的基本假设是，佛教对卫拉特蒙古的影响必然要吸收它原有文化的基底。卫拉特蒙古当时处于游牧社会，游牧文化与我们所处的农业文化或工业文化必然不可能毫无二致，则我们应该以游牧社会为求解的初始点。社会学“场”理论认为，在外力作用下，群体成员此时张力系统同时强化，方向趋同一致，达到彼此心理基础的协调同步，不同心理特征的抗压同向，从而减少了成员间摩擦纠纷，冰释前隙，缓解矛盾，为实现共同目标采取协同行动。然而，游牧民族自身的生存和经济发展的需要，各部族之间物质利益的矛盾和统一，以及为了处理与其他民族的关系，使他们经常处于自觉的、主动的或被强制的、被迫的迁徙和流动状态。另外，推戴制是欧亚内大陆游牧骑马民族国家的普遍制度和根本原则。这种氏族部族长会议决定军事外交领袖的合格者并推举他为汗王的制度，既然是游牧骑马民族不稳定社会中植根的那种现实主义、合理主义和某种民主主义的产物，就一定会在实际问题面前出现氏族首领们基于不同立场和不同利益考虑的分歧，而且这一制度与按血统决定的继承原则之间孕育着原则的矛盾，却两者仍然并存和发展着，这样发展的结果，可以说是在劫难逃。因此，游牧骑马民族生活的方向是走向“分”，而不是“聚”，这是游牧骑马民族政治上的一个弱点，也是历史上蒙古政治形态的一个特色。蒙古部族封建制度的长久存在，使蒙古各部彼此产生许多偏见和歧视，使地域部落主义极为发达。由于对本部族的爱，蒙古人形成了恩仇必报的传统心理。英雄主义受到讴歌。部落主义是部族之间的“以仇报仇，以怨报怨”纠纷殆无尽期的重要原因。最后，游牧民族力量的构成，是由于他们能够机动。蒙古人自幼生长于鞍马之间，具有淡于土地观念的游牧性格，往往易于抛弃故土而随时移居利于作战的新天地，又随时可以布置于适合战斗的状态，故而蒙古好战尚武一向是世所熟知的。如果我们对游牧社会的特性具有深刻的体认，那么卫拉特蒙古社会的许多似乎不可思议的现象对于我们来说便不足为怪了。我们认为，佛教并未伤及包括卫拉特蒙古在内的整个蒙古族基本的尚武精神，不存在许多历史学家所说佛教驯化了蒙古族的问题。这是因为，蒙古族的气质中保持在战争的与和平的时候截然不同的传统性格，佛教对蒙古族的影响不是对其众趋人格秉性的简单叠加，尽管仁慈精神、积德行善、追求来世等等在佛教弘通于卫拉特蒙古社会后使人们在平时似乎非常平和，但游牧民族“行国”的社会环境与传统所养成的尚武精神在战争中仍然保存着。在土尔扈特首领渥巴锡身上，信佛与尚武就是奇特地结合在一起的。德昆赛《鞑靼的反叛》一书中这样写道：“渥巴锡面对敌人的肉体和置身于人间战场是一名勇士，但是在喇嘛的道袍面前或涉及荒诞的鬼神报应时都敏感怯弱得象一个极端迷信的老太婆”[14]。

在前面，我们探讨了佛教与卫拉特蒙古尚武精神的对立，然而佛教信仰者践踏佛教这种不正常的常有现象仍然是横亘在我们面前的困惑。这种历史的悖逆性在卫拉特蒙古历史中表现最充分的应首推准噶尔军袭扰西藏。史料中这样记载说：当时，准噶尔“军队还有三位将领，其中两个是僧人，曾在拉萨附近的哲蚌和色拉两寺学习过，并取得了学位。上面说的统帅策凌敦多布也曾作为僧人，在日喀则的著名寺庙兼经院学习过。他是独立于鞑靼汗王的近亲，本性热情、精明、勇敢、自信、刚毅而好战。”[15]准噶尔军队攻占拉萨后，肆意掠夺，连黄教圣地布达拉宫也难免于难。他们“搜各庙重器送伊犁”[16]，在伊犁河北岸建造了规模宏伟的固勒扎都纲，在伊犁河南岸建造了海努克都纲。

事实上，这种“自执金矛又执戈，自相戕戮自张罗”的历史悖逆现象实繁有徒。维纳卡人曾对中世纪的基督教国家中的亚历山大和君士坦丁堡进行过无情的抢劫，而佛教开基之初“佛舍利之战”的豪夺狂掠也是彰彰可考的事实。之所以出现这种现象，是因为现实的情境因素的支配使附丽于宗教的道德规范失效。佛教的教义是抽象的，是超越个人心理的，而人对佛教文化价值的判断和选择，不论正确的还是错误的，作为他视之为真理的标准，无不和其全部实践联系着，无不和其“所需要的那一点”联系着。对于卫拉特蒙古封建主来说，他们在黄教中所追求的并不仅仅是其纯宗教虚幻的内容，而更重要的是类似于“王权”一类的世俗内容。佛教在当时的蒙古社会中一开始就不只是具有抽象的哲学意义，而且具有更重要

的实践意义。特别是在各种社会势力的矛盾、冲突中，人们往往以自己的非理性反对别人的非理性，或者说是以自己的价值悖谬反对别人的价值悖谬。这种悖谬的冲突又会造成冲突的悖谬，造成许多历史的纠结。佛教在许多场合下对社会发展来说是一种静力系统，但正是人们对佛教的信奉而往往导致冲突和战争，驱使人们成为战争的工具。心理分析理论认为，仇恨是好战的人的一个性格特征，可以表为多种方式。它可能含辛茹苦地谋划有伤于其他的个体、其他的民族、其他的阶级、其他的种族的活动，可能在破坏个体可能有的所有接触可能性的过程中扩展自己。我们可以看出，准噶尔与和硕特的冲突是游牧民族部落主义所导致的敌对行为，准噶尔封建主将自己的真实意向掩藏起来以麻痹对方，而“真假达赖之争”又与准噶尔、和硕特的裂隙交织在一起，这样，宗教对人的征服和人对宗教的利用难分难解，经过一场激战，拉藏汗罹难身亡。准噶尔军队是游牧社会的武装力量，其作战的方式决定了其攻占拉萨后不可能秋毫无犯。与此同时，其他社会力量也趁机胡作非为，各种因素振荡氤氲，使社会陷于灾难性的混乱之中，表现出极大的狂热性和非规范性。残忍性、倾轧性等等是社会内乱中通常容易产生的行为特性。在这种社会聚合群体行为中，文化层面的控制被弃置一边，自律与他律都不具有意义，人们为自己的思想平衡或利益而对公认的传统社会规范加以背离和反叛，便成不正常时期的常态越轨行为了。总而言之，准噶尔军队搜取各庙重器以送伊犁这一信仰佛教的教徒的怪畸现象的因由，在于宗教的信仰没有战胜民族利益的诱惑，所以这也给历史学家们留下了十分费解的困惑。

对历史表象的理解和判断，惟有心相通之，心相验之，才会产生对历史人物和历史事件的真切认知和独到领悟。卫拉特蒙古社会历史存在许多悖逆的现象，将我们引入一种理性的痛苦，我们在清理自我心灵中的困惑过程中产生了上述并不成熟的理性思考的文字，敬请专家学者赐教，从而达到“以沃吾心”的目的。

---

①②刘献廷：《广阳杂记》卷一。

③《亲征平定朔漠方略》卷首，《御制亲征朔漠纪略》

④《清代蒙古高僧传译辑》中国社会科学院中国边疆史地研究中心编，第25页。

⑤阿·伊南：《萨满教今昔》(土耳其文版)，第45页。

⑥《西陲要略》卷四，第7页。

⑦《咱雅班第达传》第15页。

⑧若松宽《僧格统治时期准噶尔汗国的内乱》，载《游牧社会史探究》第42册，第3－4页。

⑨伊·亚·兹拉特金《准噶尔汗国史》，马曼丽译，商务印书馆1980年版，第181页。

⑩五世达赖喇嘛《西藏王臣记》民族出版社藏文版，第256页。

⑪祁韵士《皇朝藩部要略》卷9，《厄鲁特要略》一。

⑫《张诚日记》，载《清史资料》第五辑，第191页。

⑬李际亨《外蒙古民族之分类》，载于《西北研究》1937年第8期。

⑭（英）德昆赛《鞑靼的反叛》，转引自《蒙古族厄鲁部历史资料译文集》第八辑，1978年。

⑮德西德里《西藏纪事》第241页，英文版。

⑯《圣武记》卷五《国朝抚绥西藏记》上。